MODELE DE „MÂNTUIRE” ÎN VIZIUNEA NOILOR MIŞCĂRI RELIGIOASE

Pr. Nicolae Achimescu
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

1. O nouă provocare: noile mişcări religioase

Denumirea generală de „noi mişcări religioase” are o semnificaţie foarte bogată, aşa încât întrebarea legată de atitudinea Bisericii faţă de ele vizează o problematică teologică distinctă şi foarte variată[1].

Aceste mişcări, prin mesajul lor, ţin într-o oarecare măsură de dialogul interconfesional, dar într-o şi mai mare măsură de dialogul interreligios; pe de altă parte, diferitele mişcări ezoterice şi oculte, care-şi revendică o origine ştiinţifică, ţin mai degrabă de domeniul dialogului cu societatea noastră modernă, secularizată[2]. Cu toate acestea, asemenea încercări de clasificare sunt relative, mai ales când este vorba de mişcări cu caracter religios-secularist, ca în cazul mişcării

---

1 R. Hummel, *Kult statt Kirche. Wurzeln und Erscheinungsformen neuer Religiosität ausserhalb und an Rande der Kirche,* in: G. Baadte, A. Rauscher (Hrsg.), *Neue Religiosität und säkulare* (Kirche heute 2), Graz ş.a., 1988, pp. 43-61; M. Fuss, *Unsichtbar bleibt ihre Fromigkeit. Kritische Begegnung mit Neuer Religiöser Begegnungen,* St. Miss, 41, 1992, pp. 353-389.

2 Vezi, între altele, H.J. Ruppert, *Okkultismus. Geisterwelt oder neuer Weltgeist*?, Wiesbaden, Wuppertal 1990; Idem, *Theosophie unterwegs zum okkulter übermenschlicher,* Konstanz 1993; „Cirupele psihice” şi „scena psihică” sunt abordate în cercetarea anglo-americană, de regulă, sub denumirea de *„Human Potential Movement”* sau de *„Self Religions”.* Cf. P. Heelas, *Californian Self Religions and Sacralizing the Subjective,* in: E. Barrer (Ed.), *New Religions Movements: A Perspective for Understanding Society,* New York 1982, pp. 69-85; P. Vitz, *Psychology as Religion. The Cult of Self Workship,* Herfordshire 1977; H. Henninrger, *Psychotherapie - Weg zum Glück,* München 1987.

Bhagwan şi Meditaţiei transcendentale. La fel de bine, scientologia prezintă o configuraţie aparte. Tocmai de aceea, atitudinea Bisericii faţă de noile mişcări religioase trebuie evaluată în contexte teologice distincte.

Întâlnirea cu acele noi mişcări religioase de origine creştină poate scoate în relief anumite trăsături comune: credinţa în Dumnezeu şi în Iisus Hristos, recunoaşterea Sfintei Scripturi, etc. În pofida acestui fapt, dialogul cu ele nu este neapărat lipsit de dificultăţi. Disputele privind interpretarea Sfintei Scripturi şi a unor texte din aceasta, ca şi cele asupra legitimităţii lor creştine, pot fi destul de tăioase. Cu anumite ocazii, în acest spectru foarte variat al noilor mişcări religioase, se încearcă o anume delimitare teologică, în sensul gândirii în cercuri concentrice, astfel încât acele noi mişcări religioase care-L contestă pe Dumnezeu se disting de cele care-L contestă pe Iisus Hristos sau de cele care contestă Biserica sau Bisericile istorice[3]. Oricum, o anume apropiere teologică în sensul acestor delimitări nu presupune, în nici un caz, eliminarea prea multor obstacole în situaţia unui eventual dialog.

Întâlnirea cu noile mişcări religioase, provenite din una dintre marile religii asiatice (mişcări indo-guruiste, grupări budiste şi lamaiste etc.), ar trebui privită, practic, în contextul dialogului interreligios şi rezultatului acestuia sau chiar ca o componentă a acestuia. Totuşi, multe dintre aceste mişcări se plasează în afara sau chiar la periferia consensului dialogic, dacă nu măcar a premiselor acestuia, obţinut în urma multor întâlniri între reprezentanţi ai unor Biserici apusene şi ai hinduismului şi budismului. Astfel de mişcări se comportă mai puţin dialogic, manifestând mai degrabă o accentuată tentă prozelitistă în lumea în care îşi desfăşoară activitatea. Mişcarea Hare-Krishna şi Meditaţia transcendentală misionează astăzi chiar şi în ţara lor de origine, India. Unele dintre aceste noi mişcări religioase sunt contestate într-o oarecare măsură chiar în patria lor mamă, cum ar fi, de pildă, mişcările guruiste din India.

---

[3] Cf. F. Arinse, *Die Herausforderung der Sekten oder der neuen religiösen Bewegungen: Ein pastoraler Zugang,* Osservatore Romano, 26.04.1991, XVI, II; apud R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christlicher Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft,* Jarnstadt 1994, p. 74.

Din păcate, noua scenă religioasă creştină se configurează ca un rezultat al „importului de religie”, aproape în totalitate din Asia. Multe noi mişcări religioase de origine asiatică au venit în Europa prin SUA, constituindu-se într-un factor suplimentar de înstrăinare culturală. Multe elemente care-i deranjează pe europeni în ceea ce priveşte, de pildă, Meditaţia transcendentală şi alte grupări religioase de origine indiană, nu provin din tradiţia şi moştenirea hinduistă, ci din retorica utopistă specifică americanilor, urmând ca până la urmă să fie totuşi „descalifornizate”. În contrast cu noile mişcări religioase din culturile tradiţionale, aceleaşi mişcări religioase infiltrate în lumea creştină suportă handicapul inevitabilei înstrăinări culturale, aşa încât dialogul cu ele presupune nu numai tensiuni religioase, ci şi culturale[4].

Marele profesor şi fenomenolog al religiei, Hans Waldenfels[5] insistă, tocmai de aceea, asupra semnificaţiei unui protest privind dialogul cu noile mişcări religioase. Premisele de la care porneşte acesta, în demersul său, se focalizează tocmai în faptul că, multe dintre acestea, prin doctrina şi comportamentul lor, atentează chiar la ceea ce este mai „uman” („humanum”) în om, lucru care reprezintă o provocare la adresa Bisericii în sine însăşi. Dacă mântuirea omului, subliniază H. Waldenfels, se rezumă exclusiv la realizarea de sine, la împlinirea sinelui, aşa cum revendică mişcările religioase integrate în categoria „cultelor psihice”, atunci rămâne sub semnul întrebării dacă o asemenea mişcare mai poate avea sau nu un caracter religios.

Pe de altă parte, dincolo de atitudinea Bisericii faţă de ele, prezenţa tot mai crescândă a noilor mişcări religioase în lumea creştină de astăzi reprezintă o realitate incontestabilă. Parola „Asia face misiune în lumea creştină” este insuficientă în a explica situaţia nou creată. Trebuie căutate motivele reale care au condus şi conduc la faptul că mulţi dintre Semenii noştri, în marea lor majoritate tineri, aderă cu multă uşurinţă la oferta unor asemenea mişcări. Aceste motive sunt foarte variate, dar ele ţin în primul rând de criza spirituală creată de societatea

---

[4] R. Hummel, *op. cit.,* pp. 75-76.

[5] Vezi H. Waldenfels, *Zwischen Dialog und Protest. Religions-theologische Annerkenungen zu den Neuen Religiösen Bewegugen,* Stz, 117, 1992, pp.184, 196 sq.

modernă, de civilizaţia ei tehnică, generatoare de secularizare, de individualismul atât de pronunţat prin care ea se caracterizează.

2. *Civilizaţia tehnică şi religia postsecularistă: realizarea sinelui ca ofertă de „mântuire”*

Civilizaţia tehnică contemporană este, indiscutabil, un produs al lumii occidentale. Asemenea socialismului, drepturilor omului şi comunismului, în cele din urmă, probabil, şi umanismului ateist, ea a apărut şi s-a dezvoltat pe un teren pregătit şi cultivat de însăşi religia creştină. O credinţă care n-a acordat o atenţie corespunzătoare naturii înconjurătoare, care a adorat un Dumnezeu-Creator, ce l-a mandatat pe om să stăpânească creaţia, mandat neanulat în urma căderii în păcat, a condus în cele din urmă la o transformare radicală a lumii. De asemenea, trebuie amintit faptul că lumea creştină occidentală şi-a extins dominarea ei economică încă de pe la începutul sec. al XX-lea asupra întregii planete. Toţi aceşti factori au concurat la configurarea noii civilizaţii amintite.

Dacă civilizaţia precedentă este caracterizată pe drept cuvânt ca o „civilizaţie creştină”, întrucât ea îşi fundamentează în mod evident principiile, normele de comportament şi valorile pe credinţa creştină, iar cei aparţinători acestei civilizaţii îşi propun drept scop al vieţii dobândirea împărăţiei lui Dumnezeu, tot la fel civilizaţia următoare este marcată preponderent de legile şi problemele fundamentale ale tehnicii.

Nu se poate spune cu exactitate când o civilizaţie se suprapune celeilalte. Civilizaţia tehnică începe, oricum, o dată cu prima revoluţie tehnică din istoria omenirii, o dată cu debutul evului maşinilor.[6]

---

[6] Se pare că perioada de tranziţie de la o civilizaţie la alta se plasează, undeva, între începutul primului şi sfârşitul celui de-al doilea război mondial sau chiar la sfârşitul războiului din Corea. Aceasta înseamnă între anii 1914-1945 (sau 1950). Cert este că introducerea computerelor, automatizarea completă, emigraţiile unor mase de oameni pe plan intercontinental şi telecomunicaţiile sunt indicii clare ale unei “prezenţe totale” a noii civilizaţii tehnice. Vezi Fr. W. Haack, *Jugend-religioneh, Ursachen, Trends, Reaktionen,* München 1979, p. 67, r. 127.

Dacă civilizaţia creştină l-a raportat pe om întotdeauna la Dumnezeu, dacă ea şi-a extras normele morale şi principiile de acţiune din Sf. Scriptură şi Tradiţia creştină, civilizaţia tehnică, în schimb, îl raportează pe om la propriile sale sentimente şi la existenţa actuală. În cazul celei din urmă, orice norme de comportament şi acţiune izvorăsc şi se fundamentează pe un aşa-numit „cod raţional”, care vizează satisfacţiile şi realizările imediate. Aşa se explică faptul că civilizaţia creştină are o tendinţă şi un caracter profund eshatologic, în vreme ce civilizaţia tehnică este strict orientată spre prezent. Spiritualitatea promovată de prima vizează împărăţia lui Dumnezeu, pe când cealaltă se ancorează în momentul trăit exclusiv aici şi acum.

Civilizaţia tehnică secularizată porneşte de la premisa că omenirea poate trăi şi fără Dumnezeu sau cel puţin fără acel Dumnezeu propovăduit de către Biserică. În acelaşi timp, secularizarea presupune ca o consecinţă inevitabilă descreştinarea lumii: în măsura în care dispare forţa integratoare a Bisericii, se clatină şi orientarea de până acum a societăţii împreună cu valorile creştine păstrate în şi prin Biserică.

Cu toate acestea, între timp, a devenit tot mai evident faptul că procesul de secularizare atrage după sine, într-adevăr, o transformare profundă în plan spiritual şi social, dar aceasta nu înseamnă nici pe departe sfârşitul religiei. „Formele se schimbă, dar problematica religioasă rămâne”, remarcă sociologul Gerhard Schmidtchen, pentru ca mai departe să sublinieze această constatare cu următoarea teză: Religia reprezintă o constantă umană şi totodată socială, deci o dimensiune perenă. Oamenii şi-ar putea schimba, într-adevăr, „conştiinţa lor religioasă”, ar putea chiar atenta la ceea ce este religios în ei, dar nu vor putea niciodată ignora sau ieşi din problematica religioasă fundamentală a existenţei lor[7]. Noua civilizaţie tehnică contribuie, într-un fel sau altul, la configurarea unei noi forme de religie, care ar putea fi desemnată ca o „religie postsecularistă”, evidentă mai ales în cadrul mişcărilor meditative de origine asiatică, cum ar fi

[7] Apud L. Schreiner, M. Mildenberger (Hrsg.), *Christus und die Gurus Asiatische religiöse Gruppen in Westen. Information und Orientierung*, Stuttgart 1980, p.23 sq.

Meditaţia transcendentală sau Bhagwan, sau în acela al „globalismului” religios promovat de New Age sau Scientologie, ca să luăm doar câteva exemple.

Acest tip de „religie postsecularistă”, aşa cum o arată şi denumirea în sine, are o configuraţie dublă, sincretică, întrucât include în structura ei, pe de o parte, elemente cu caracter iluministo-secularist, iar, pe de altă parte, elemente religioase tradiţionale. Această formă de religiozitate este tot mai specifică orizontului experimental în care se regăseşte omul din societatea modernă industrializată, în căutarea sa permanentă după răspunsul la problemele existenţiale pe care şi le pune. Paradoxal, se pare că el nu găseşte un răspuns credibil nici în religia tradiţională, în mediul căreia trăieşte şi îşi desfăşoară activitatea, dar nici în atitudinea secularistă tot mai resimţită în lumea de astăzi. Căutarea sa reprezintă un protest faţă de ambele.

Practic, el nu regăseşte vreo *posibilitate* de împlinire a propriului „eu” nici în normele şi scopurile pe care i le propune „lumea modernă”- progres, bunăstare, putere - despre fragilitatea cărora s-a convins deja, dar nici în adevărurile şi prescripţiile religiei tradiţionale, deci ale Bisericii creştine, atacată permanent de către anumiţi reprezentanţi ai criticii ştiinţifice ori de către materialismul societăţii de consum.

Într-o atare situaţie, el nu face altceva decât să încerce să iasă realmente din „sistem”, urmărind să-şi descopere propria cale, propria alternativă la lumea în care trăieşte, propria religiozitate sau pseudo-religiozitate. Pentru el, toate acestea converg, în fapt, în „redescoperirea” propriului sine, o redescoperire cu valenţe individualiste şi pseudoreligioase. Obiectul eforturilor civilizaţiei tehnice îl reprezintă omul însuşi, şi nu Dumnezeu, omul care n-are nici o responsabilitate faţă de Dumnezeu, ci doar faţă de sine însuşi. Obiectul societăţii moderne de consum este eu-1 uman existent aici şi acum, nu vreo anume existenţă în lumea de dincolo şi, cu atât mai puţin, împărăţia lui Dumnezeu. Dacă cineva se întreabă în legătură cu „mântuirea” omului noii civilizaţii tehnice şi consecinţelor acesteia, aceasta este sintetizată foarte lapidar: realizarea sau descoperirea propriului eu şi experienţa directă şi imediată.

Din aceeaşi perspectivă, acest lucru înseamnă progresul personal în condiţii optime, valorificarea tuturor posibilităţilor în plan personal şi depăşirea tuturor obstacolelor care ar putea apare în acest demers. În termenii individualismului modern, acest fapt s-ar putea exprima astfel: „trebuie să ofer şi să fac doar ceea ce pot”, „să-mi găsesc locul care mi se cuvine sub soare”, „să mă emancipez”, „să am grijă de mine însumi” etc. Eu sunt acum şi aici propriul meu obiect. Trecutul şi viitorul nu au nici o semnificaţie, retrospectiva şi perspectiva nu au nici o valoare. Descoperirea şi realizarea sinelui sunt, din acest motiv, conţinutul multor psihologii, terapii şi teologii proprii civilizaţiei tehnice.

Pe de altă parte, deviza celui ce se conduce exclusiv după principiile civilizaţiei tehnice surprinde şi un alt aspect: doar ceea ce am experiat eu însumi este real. Trăirile şi experienţele personale imediate reprezintă piatra de temelie a realizării sau împlinirii propriului „eu”. Călătoriile şi excursiile excesive, cultul starurilor şi consumul exagerat de cinematografie şi televiziune se înscriu exact pe aceeaşi linie.[8]

3. *Ocultismul şi oferta sa de „mântuire” în contextul secularismului modern*

După cum se ştie, Revoluţia Franceză (1789) a reprezentat unul dintre punctele de vârf ale perioadei iluministe. Unul dintre ţelurile pe care şi le-a propus iluminismul a fost eradicarea ocultismului şi practicilor sale. Se pare, însă, că astăzi asistăm din nou la o revenire în forţă a ofertei ocultiste, care prezintă chiar un conţinut cu mult mai bogat. Acest nou ocultism îi găseşte pe mulţi dintre Semenii noştri într-o situaţie în care ei îşi manifestă dezamăgirea atât faţă de ei înşişi, cât şi faţă de lozincile iluminismului secularist. Oferta ocultistă se grevează pe fondul aşteptărilor din partea unora a unei schimbării de „paradigmă”, a instaurării unui „nou mod de

---

[8] Fr. W. Haack, *Jugend - religionen...*, p. 70.

gândire” (cf. New Age). Inclusiv anumite mijloace mass-media se străduiesc să inoculeze această idee a disponibilităţii lumii de astăzi spre această deschidere, inserând unele exemple în acest sens: mişcarea postmodernă şi harismatică, mişcarea New Age şi apetitul multora pentru ocultism.

Unul dintre moto-urile generate de către iluminism şi care caracterizează modernismul secular este chiar acesta: în perspectivă, religia va fi anihilată de către ştiinţă. Adepţii unei asemenea convingeri sperau şi speră că, astfel, este garantată nu doar libertatea omului faţă de anumiţi factori politici, religioşi sau bisericeşti, ci şi fericirea materială şi progresul nelimitat[9].

Din această perspectivă, credinţa în progresul ştiinţific se substituie religiei, iar în cazul unor gânditori pozitivişti, precum sociologul francez Auguste Conte, şi a reprezentanţilor de mai târziu ai marxismului, s-a ajuns la reconstituirea unui cult propriu al umanităţii, în contul căruia se plasează, desigur, cinstirea „umanului”, a „umanităţii”, ca „esenţă supremă”, în cadrul unor ritualuri şi sărbători „religioase” proprii. Deviza pozitivistă a fost îmbrăţişată nu numai de către Lenin, ci chiar de către „Perestroika” gorbaciovistă. Potrivit acesteia omul este „măsura tuturor lucrurilor”, iar „mântuirea” trebuie înţeleasă în sensul că paradisul trebuie realizat aici, pe pământ, fără vreo anume raportare la supranatural[10].

În ultima vreme, asemenea oferte secularists de „mântuire” au pierdut din interes, ele nu mai au aproape nici un suport în opţiunile oamenilor. Defăimarea zeilor din timpul Revoluţiei Franceze a fost urmată, între timp, nu doar de discreditarea ideologiilor seculare, ci şi de discreditarea raţiunii, ridicată odinioară la rangul de divinitate supremă. Tot mai pregnant, credinţa în progresul şi tehnica modernă face loc concepţiilor şi orientărilor privind o anume inadaptabilitate rezervată şi difuză vis-a-vis de modernism, culminând cu propa-

---

[9] Vezi H.J. Ruppert, *Okkultismus. Geisterwelt oder neuer Weltgeist*, Wiesbaden 1990, p. 37.

[10] *Ibidem*, pp. 37-38.

ganda hotărâtă a unui aşa-numit „postmodernism”, care ar avea ca merite înlocuirea totală a evului mediu actual[11].

Răspândirea fenomenului ocultist se încadrează şi ea în acest proces de „dezmodernizare a conştiinţei”. Analizând acest proces în cultura juvenilă americană sociologul Peter L. Berger definea astfel cele mai importante două forme de exprimare ale acesteia: a) spiritul antitehnologic al mişcării ecologice şi alternative; b) revigorarea ezoterismului şi ocultismului. El afirmă că, în ultimul timp, ocultismul prezintă forme variate şi tot mai derutante, de la astrologic până la satanism, de la reactualizarea vechilor tehnici şi metode de mantică chineză până la formele agresive noi de mistică hindusă şi budistă (de la tehnica Zazer din Zen-ul japonez până la Meditaţia transcendentală) sau chiar până la mişcarea „Poporul lui Iisus”.

Toate aceste mişcări presupun o anume „întoarcere spre interior”, retragerea în propriul sine, „schimbarea sistemului” actual de valori prin schimbarea individului. Este vorba de un fel de „psychoboom”, care ar presupune tehnici şi forme de terapie în vederea modificării propriei conştiinţe. Tehnicile revendicate de New Age se înscriu întocmai pe această linie şi reprezintă unul dintre cele mai concludente exemple.

Un rol-cheie în acest refugiu în cadrul „psihotehnicilor” l-a jucat aşa-numita „psihologie umanistă”, căreia promotorul său, Abraham Maslow (1908-1970), i-a conferit atributul de „substituit religios”. Scopul psihologiei umaniste, socotită ca „a treia forţă”, după psihologia ştiinţifică şi psihanaliză, este, potrivit autorului, aceea de a reconferi „dimensiunii simţuale” o semnificaţie centrală în vederea „realizării de sine” a persoanei. Pentru A. Maslow aşa-numitele „experienţe de vârf” (peak-experiences), respectiv experienţele unităţii individului cu întreg cosmosul, identificate de către autor cu experienţele mistice, reprezintă expresia cea mai elocventă a „realizării de sine” a unui om. Într-o ţară ca SUA, unde „năzuinţa după fericire” („the pursuit of happiness”) este înscrisă ca un drept

---

[11] *Ibidem,* p. 38.

fundamental şi ca o obligaţie fundamentală chiar în Constituţie,[12] nu este de mirare că un gânditor ca Maslow ajunge la concluzia că natura umană nu este „nici pe departe atât de rea după cum s-a crezut”, chiar dacă acest lucru îl împinge pe cel nefericit sau pe pesimist, în această ţară, să zicem aşa, să încalce ordinea constituţională[13] (vezi frecventele, în ultima vreme, omucideri în masă petrecute în şcoli etc., ai căror autori sunt atât de nefericiţi şi pesimişti).

Oricum, prin aceasta, psihoterapia se detaşează de domeniul acelei simple ajutorări practice în vederea vindecării unor boli şi se înscrie pe linia încercărilor universal-pedagogice, religioase şi ideologice în scopul prosperării lumii şi oamenilor în general, ceea ce tocmai caracterizează receptivitatea din partea adepţilor ei în acest ev al „psychoboom-ului”. Aceste tendinţe noi religioase şi de reinterpretare a vocaţiei lumii şi conceptelor ei se vor materializate mai ales în aşa-numita „psihologie transpersonală”[14], considerată a fi „a patra forţă”, după „psihologia umanistă”. Psihologia umanistă este privită, în viziunea unor autori, ca o pregătire preliminară pentru o a patra psihologie, superioară, transpersonală şi transumană, a cărei punct central se află mai degrabă în cosmos. Aceste psihologii, se subliniază, pot evolua spre aceea ce se cheamă „filosofia vieţii”[15], un substitut remarcabil al religiei profesate până în prezent. Fără sau în afara Transcendentului şi Transpersonalului, oamenii arată ca nişte bolnavi, sunt realmente bolnavi, remarcă adepţii „psihologiei transpersonale”. Ei au nevoie de ceva care-i transcende, de ceva mai presus de ei, pentru a putea avea un fel de sentiment de teamă faţă de acel ceva şi

---

[12] Cf. Herbert von Borch, *Amerika-Dekadenz und Grösse*, 1981; apud Süddeutsche Zeitung, 23.05.1981, Nr.118, 29; cf. N. Achimescu, *Familia creştină între tradiţie şi modernitate. Consideraţii teologico-sociologice*, în: *Familia creştină azi,* Iaşi 1995, pp.126-127.

[13] H.J. Ruppert, *Okkultismus...*, pp. 39-40.

[14] Cf. R.R. Maharaj, *Asiens spirituelle Invasion in den Westen,* în: P. Beyerhaus, L.E.v, Padberg, *Eine Welt-eine Religion?, Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens in Zeichen von New Age,* Asslar 1988, pp.110-1 I I.

[15] Cf. F. Perls ş.a., *Gestalt-Therapie, Lebensfreude und Persönlichkeitsentfaltung,* 1981.

pentru a se putea angaja în această direcţie într-un nou mod, naturalist, empiric, non-confesional[16].

Lozinca tot mai postulată de către noile psihologii, cu pretins caracter terapeutic, şi anume „reîntoarcerea spre sine”, „realizarea sine-lui”, a condus, din nefericire, la intrarea într-o nouă etapă: deschiderea surprinzătoare sau mai puţin surprinzătoare spre experienţele oculte. S-ar putea chiar afirma că „psihopiaţa” invadată de psihologiile „transpersonale” şi de „terapiile fizice” a devenit astăzi poarta principală pe care pătrund concepţiile cu caracter ocult în societate. Socotite un fel de „alternative”, promotorii acestora şi-au găsit drept aliaţi (anii '70 -'80) populaţiile tribale contemporane în lupta contra adversarilor tehnicii, propunând studierea şi practicarea tehnicilor lor magice şi oculte, dar în special a şamanismului, ca cea mai veche formă de „psihotehnică”. Aşa s-a ajuns ca magia şi vrăjitoria să devină astăzi obiect al discuţiilor academice. Mai mult, etnologia a început să ignore modelul propus de sociologie[17].

Această evoluţie a fost catalogată şi ca o „reîntoarcere a vrăjitorilor” în lumea noastră modernă, care-şi propune „revrăjirea” lumii şi un mod de viaţă constând în unitatea şi armonia cu cosmosul, un substitut al „dezvrăjirii” lumii cu ajutorul tehnicii moderne. Chiar influenţa anumitor concepţii extrem-orientale, cum ar fi budismul şi hinduismul, este tot mai pregnant agresată de către ezoterism şi ocultism: din acest motiv, deferitele „librării spirituale” poartă acum doar arareori nume indiene, ci se cheamă, de pildă: *Atlantis, Avalon, Curcubeul, Sicriul hermetic, Stonehenge, Piramida, Izvorul ezoteric,* cu trimitere foarte precisă spre domeniul arhaic şi magico-ocult. Când intri într-o asemenea librărie descoperi, sub titlurile de „ezoterism” şi „ocultism”, o foarte bogată ofertă literară: magie, astrologie, ghicitul în palmă, tarot, ştiinţe de frontieră, antroposofie, parapsihologie, cultul Pământului-Mamă, neopăgânism, şamanism, New Age, conştiinţa celtică etc.

---

[16] Cf. A. Maslow, *Psychologie des Seins,* München 1973; apud H.J. Ruppert, *Okkultismus...*, p. 40.

[17] H.- J. Ruppert, *op. cit.*, p.41.

Consecinţele propagandei ocultiste se regăsesc deja în rândul populaţiei. În ultimii ani, procentele celor care aderă la practicile ocultiste cresc îngrijorător[18].

Datele privind, de pildă, impactul astrologiei în lumea creştină ne sunt furnizate de eurobarometru[19]. Seriile de sondaje de opinie au fost finanţate de către Uniunea Europeană, motiv pentru care ele vizează doar ţările membre ale acesteia. Întrebarea pusă în sondaj se referă la faptul dacă astrologia poate fi privită ca fiind ştiinţifică. Prima observaţie este aceea că proporţia răspunsurilor „nu ştiu” este destul de scăzută în cele mai multe ţări, dar relativ ridicată în Irlanda, Grecia, Spania şi Portugalia. Acest lucru demonstrează că o mare parte a populaţiei din aceste ţări nu cunoaşte suficient semnificaţia astrologiei.

În Europa Occidentală, majoritatea populaţiei consideră că astrologia are un caracter ştiinţific. 16% dintre respondenţi afirmă că este „foarte ştiinţifică” şi 40% că este „într-un fel ştiinţifică”, în vreme ce doar 29% neagă caracterul ştiinţific al acesteia. Sondajul arată că procentele de populaţie care consideră astrologia ca fiind ”foarte ştiinţifică” sunt mai ridicate în Spania, Portugalia, Irlanda şi Grecia, comparativ cu celelalte ţări din Uniunea Europeană. În acelaşi timp, o mare parte a populaţiei din aceste ţări consideră că este dificil de răspuns la o asemenea întrebare. O atitudine mai sceptică vizavi de astrologie este răspândită mai degrabă în ţările sărace şi privită cu mai mult scepticism în cele mai bogate.

Un alt sondaj internaţional, respectiv „Programul de sondare internaţională socială” („International Social Survey Programme”), a abordat aceeaşi temă în anul 1991, pornind de la întrebarea dacă „horoscopul poate afecta cursul viitor al vieţii unei persoane”. Acest sondaj acoperă doar câteva ţări din Uniunea Europeană.

---

[18] *Ibidem*, pp. 41-42.

[19] Datele ne sunt furnizate, conform eurobarometrului, de Ole Riis, *The Disperssion of Unorthodox Religiosity in Western Europe: A Brief Empirical Survey,* în: Helle Meldgaard, Johannes Aagaard, *New Religions Movements in Europe,* Aarhus University Press 1997, pp.11-13.

Astfel, în Germania, 6% din populaţie au răspuns „absolut adevărat”, şi 22% „probabil adevărat”, în timp ce restul a manifestat o atitudine indecisă. În Marea Britanie, 4% au răspuns „absolut adevărat”, 24% „probabil adevărat”, în vreme ce restul a răspuns „nu ştiu”. Din acest sondaj deducem faptul că doar în câteva ţări europene horoscoapele reprezintă un element important. Cu toate acestea, o parte considerabilă din populaţia vest-europeană rămâne deschisă posibilităţii ca planetele sub semnul cărora se nasc indivizii să influenţeze destinul ulterior al acestora[20].

Un alt studiu de sondaj comparativ a fost organizat de către „European Values Survey Study” („Studiul de sondare a valorilor europene”). Acest sondaj şi-a propus evaluarea credinţei populaţiei ţărilor Uniunii Europene şi reîncarnare. Sondajul a fost realizat în două runde, primul în anul 1981 şi cel de-al doilea în anii 1990-1991. Procentajul răspunsurilor „nu ştiu” este în general ridicat, 21% în 1981 şi 18% în 1990. În anul 1981, mai mult de o cincime dintre belgieni, spanioli, italieni, danezi şi germani n-au putut răspunde la această întrebare. În 1990, doar în Germania şi Spania sunt mai mult decât o cincime dintre cei care au răspuns „nu ştiu” la această între-

---

[20] Aşa cum afirmă *M. Eliade*, este imposibilă prezentarea unei imagini complete „a patimii actuale pentru astrologie, atât în Statele Unite, cât şi în Europa. Este suficient să spunem că cel puţin 5.000.000 de americani îşi planifică viaţa conform prezicerilor astrologice, iar cca.1200 din cele 1750 de cotidiene din această ţară publică horoscoape.

Este destulă treabă pentru 10.000 de astrologi lucrând în regim de program normal şi 175.000 lucrând în regim de program redus. (Aproximativ 40.000.000 de americani au transformat zodiacul într-o afacere de 200.000.000 dolari/an. În prezent, există numeroase computere angajate în răspândirea şi interpretarea horoscoapelor. Unul dintre ele imprimă un horoscop de 10.000 de cuvinte în câteva minute contra sumei de 20 dolari. Altul livrează horoscoape timp de 24 de ore/zi către cca. 2000 de campusuri din ţară. Al treilea computer, amplasat în Gara Centrală, produce cca. 500 de horoscoape/zi”. Vezi M. Eliade, *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale. Eseuri de religie comparată,* Bucureşti, 1997, p.79; cf. Ed. F. Heenan (ed.), *Mystery, Magic and Miracle: Religion in a Post-Aquarian Age,* N.J.,1973, p. 87; M. Truzzi, *„The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and Nouveau Witch”, în Sociological* Quarterly, 13, winter, 1972, pp.16-36; Ed. A. Tiryakian, *„Toward the Sociology of Esoteric Culture”,* în: *American Journal of Sociology,* 78, November, 1972, pp. 491-512; Martin Marty, *„The Occult Establishment”,* în*: Social Research,* 37, 1970, pp. 212 - 230.

bare. Tabelul următor ne prezintă procentajul respondenţilor care au spus „da” referitor la problema în discuţie.

Tabel 1: credinţa în astrologie în ţările Uniunii Europene

Nr. crt. %	Nu ştiu	Foarte ştiinţific	Într-un fel ştiinţific	Deloc ştiinţific	Total
1. Franţa	8.0	11.4	50.1	30.5	991
2. Belgia	14.6	12.7	37.8	34.9	1002
3. Olanda	11.5	11.4	46.3	30.8	996
4. Germania	14.3	8.2	45.7	31.8	1041
5. Italia	14.7	11.7	34.1	39.5	1022
6. Luxemburg	5.9	11.6	50.2	32.3	303
7. Danemarca	14.7	12.8	48.2	24.2	996
8. Irlanda	21.3	18.1	34.0	26.6	1006
9. M. Britanie	7.4	15.5	37.7	39.4	1310
10. Grecia	22.1	17.9	34.6	25.4	1000
11. Spania	20.5	29.5	34.3	15.7	1003
12. Portugalia	27.1	29.1	29.2	14.6	1000
Coloană Total	1813 15.5	1873 16.6	4610 39.5	3374 28.9	11670 100.0

După cum reiese din tabelul de mai jos, atât în 1981, cât şi în 1990, media celor care cred în reîncarnare rămâne stabilă, ea reprezentând 21% din populaţia adultă a ţărilor Uniunii Europene. Contrar aşteptărilor, cei mai mulţi dintre cei care cred în reîncarnare nu provin din rândul celor care nu fac parte din vreo Biserică. Doar 16% provin din rândul acestora. 21 % dintre adepţii reîncarnării se declară membri ai Bisericii Roman-catolice, 19% sunt membri ai Bisericilor şi deno-

minaţiunilor protestante (cum ar fi luterani, reformaţi şi metodişti), iar alţi 19% provin din rândul aşa-ziselor „Biserici libere” (cum ar fi Martorii lui Iehova sau mormonii). Din păcate, asemenea sondaje n-au fost făcute şi în celelalte ţări ortodoxe, cu excepţia Greciei.

Tabel nr. 2: Credinţa în reîncarnare în 11 ţări occidentale

% credinţă în raţiune	1981	1990
Franţa	22	23
M. Britanie	27	25
Germania	19	19
Italia	20	22
Spania	25	21
Olanda	10	15
Belgia	13	14
Danemarca	11	14
Norvegia	?	13
Suedia	15	16
Irlanda	26	18

După cum se poate observa din tabelul de mai jos, există diferenţe de procentaj între adepţii reîncarnării care provin din rândul femeilor şi bărbaţilor. Numărul femeilor care cred în reîncarnare este mai mare decât acela al bărbaţilor.

Tabel 3: Credinţa în reîncarnare în ţările Uniunii Europene (1990) în funcţie de sex şi grupe de vârstă

Categoria de vârstă %	Bărbaţi	Femei
18-24 ani	19	26
25-34 ani	16	23
35-44 ani	16	22
45-54 ani	15	22
55-64 ani	16	20
65-80 ani	17	20

4. *Iisus Hristos - adevăratul Mântuitor al lumii*

Teologii creştini ortodocşi vor să vadă în absolut toate elementele pozitive din religiile necreştine posibilităţi de înţelegere reciprocă şi dialog. Toate religiile necreştine sunt marcate, într-un fel sau altul, de ceea ce se cheamă „nostalgia paradisului”, toate năzuiesc, mai mult sau mai puţin conştient, spre starea paradisiacă primordială[21], toate au nevoie de adevărata mântuire, toate sunt solidare sub acest aspect.

Însă, încercarea reciprocă de apropiere a religiilor lumii nu trebuie înţeleasă în sensul renunţării la propria învăţătură de credinţă, pentru a se ajunge la un sincretism religios[22] sau la o aşa-numită „religie universală”, după cum propun diferiţi gânditori din India sau reprezentanţi ai teosofiei[23].

---

[21] Cf. N. Chiţescu, *Paradigmele divine şi problemele pe care le ridică ele pentru Teologia Dogmatică,* în: *Ortodoxia* l, X(1958), p. *43* sq.

[22] Cf. P. Beyerhaus, *Theologisches verstehen nichtchristlicher Religionen,* în: *Zeitschrift für Mission,* Jg. XV, Heft 2,1989, p. 81; Idem, *Zur Theologie der Religionen in Protestantismus,* în: *Kerygma und Dogma,* Jg. XV, Heft 2, April-Juni 1969, p. 87 sq.

[23] Cf. S. Radhakrishnan, *Recovery of Faith,* London 1956, p.194; E. Vasilescu, *Religiile lumii şi solidaritatea umană*, în : *Ortodoxia,* 3, XIII(1961), p. 466 sq.

S. Radhakrishnan[24] sesizează în marea diversitate a religiilor, a concepţiilor formelor şi limbilor lor, o anume „experienţă spirituală” („spiritual experience”) interioară a Absolutului care facilitează o profundă comunicare spirituală între diferitele religii. Putem subscrie, din perspectiva teologiei ortodoxe, acestui punct de vedere, dar numai în sensul că toate religiile necreştine se află doar într-o permanentă căutare a lui Dumnezeu, în sensul că ele fac anumite experienţe ale Transcendentului pe parcursul acestei căutări şi doar în măsura în care, în pofida tuturor deosebirilor, relevă şi o anumită convergenţă atât în ce priveşte cunoaşterea lui Dumnezeu Creatorul (cf. Romani I, 19 sq.), cât şi cu privire la legea morală naturală (Romani 2, 14-15)[25]. Experienţa religioasă interioară nu trebuie absolutizată în sensul că toate afirmaţiile religioase articulate, toate „revelaţiile” şi mărturisirile de credinţă, toate Bisericile, riturile şi fenomenele religioase ar fi complementare vizavi de această experienţă spirituală interioară. Orice nivelare, minimalizare sau generalizare este nocivă, întrucât nu corespunde identităţii de sine a religiilor şi autenticităţii învăţăturii lor[26].

Anumite concepte vehiculate foarte frecvent în ultima vreme despre aşa-numita „schimbare în istoria credinţei”[27], „curentul modern post-creştin”[28] sau „New Age”[29] ar putea deveni, în acest context, foarte periculoase pentru identitatea creştinismului. Între timp a apărut în S.U.A. apelul la o „hristologie nenormativă”, respectiv

---

[24] S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought,* London 1939, p. 308 sq.

[25] N. Achimescu, *Budism şi creştinism. Consideraţii privind desăvârşirea omului,* Iaşi 1999, p.19 sq.

[26] *Idem, p.* 20.

[27] Vezi E. Briser, *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine Positions-bestimmung,* Graz (ş.u.) 1986.

[28] H. Walderfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie,* 2. Anfl., Paderborn 1988, pp. 448-450.

[29] Cf. între altele: G. Trevelyan, *Eine vision des Wassermann-Zeit-alters. Gesetze und Hintergrunde des “NewAge”,* Freiburg I. Br. 1980; M. Kehl, *New Age oder Neuer Bund* ? *Christen in Gespräch mit Wendezeit Esoterik und Okkultismus,* Mainz 1988; B. Würtz, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului*, Timişoara 1992; Fritjof Capra, *Taofizica: o paralelă între fizica modernă şi mistica orientală*, Bucureşti.

pentru renunţarea la ideea că Iisus Hristos este unicul şi singurul Mântuitor al lumii, că în afară de Hristos nu există mântuire[30]. Amintind de anumite momente critice din istoria creştinismului actual şi făcând referire la ceea ce el numeşte „povară grea a creştinismului” de astăzi - „Biserici fără spiritualitate”, „alungarea sacrului din natură” etc. -, G. Schiwy[31] îşi însuşeşte, în mod regretabil, deviza Ex Oriente lux, pledând pentru importanţa ofertei religioase asiatice în lumea creştină contemporană[32].

În viziunea ortodoxă, dincolo de orice speculaţii, toate aspiraţiile necreştinilor spre mântuire nu pot fi împlinite decât în Iisus Hristos[33]. Din acest motiv, teologii ortodocşi susţin că orice aspect spiritual pozitiv din mesajul unor asemenea religii sau noi mişcări religioase privind mântuirea nu poate fi desăvârşit sau împlinit decât prin infuzarea elementului creştin autentic, respectiv prin revelaţia supranaturală şi harul lui Hristos. Acest lucru se explică prin faptul că universalul şi umanul din ele reprezintă doar o bază naturală, pe care Iisus Hristos Însuşi realizează adevărata desăvârşire şi mântuire a fiecărui om[34].

Încă din perioada persecuţiilor creştine de pe la mijlocul sec. al III-lea, această convingere, pregătită deja de către Sfinţii Ignatie al Antiohiei[35], Irineu de Lugdunum[36] şi Clement Alexandrinul[37], a

---

30 Cf. P. Kritter, *Ein Gott-viele Religionen. Gegen den Absolutheits-anspruch des Christentums*, München 1988.

31 G. Schiwy, *Der Geist des Neuen Zeitalters. New-Age Spiritualität und Christentum,* München 1987.

32 V. Achimescu, *op. cit*, p. 20.

33 P. Rezuş, *Teologia contemporană a istoriei mântuirii,* în: *M.M.S.*, 9-10, XLIV (1968), p. 518; cf. de aSemenea J. Feiner şi M. Lohrer (Hrsg.), *Mysterium salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, I, Einsiedeln (ş.u.) 1965, p. XXIX.

34 C. Sârbu, *Poziţii principale ale ortodocşilor faţă de celelalte religii,* în: *Ortodoxia*, 4, XXI(1969), p. 521.

35 Vezi Sf. Ignatie al Antiohiei, *Ad Philadelphias*, 3,2, P.G., 5, col. 699.

36 Sf. Irineu, *Adversus haereses*, 3, 24, P.G., 7, col. 966.

37 Clement Alexandrinul, *Paidagogos*, I, 6, P.G., 8, col. 28I.

fost clar exprimată de Origen în Răsăritul ortodox şi de Sfântul Ciprian în Apusul latin. În acest sens, Origen afirmă: „Nimeni să nu facă pe cineva să nu creadă, nimeni să se amăgească: în afara acestei Case, adică în afara Bisericii, nimeni nu poate fi salvat”[38]. Şi în aceeaşi perioadă, Sfântul Ciprian, episcop de Cartagina, susţinea: „Oricine se separă de Biserică şi se uneşte cu o adulteră (= schismă), se autoexclude de la făgăduinţele Bisericii, iar cel ce părăseşte Biserica nu va avea parte de răsplata lui Hristos. El este un străin, un impur, un duşman. Nimeni nu poate avea pe Dumnezeu ca Tată, dacă nu are Biserica drept mamă”[39]. Acum, „sentinţa de condamnare” cu hotărâre este extinsă de la cel care părăseşte Biserica la oricine se află în afara ei, indiferent dacă a făcut vreodată sau nu parte din ea. Astfel, această axiomă este exprimată foarte clar, ea vizându-i pe toţi necreştinii: „Salus extra ecclesiam non est”[40].

Ulterior, în jurul anilor 400, fericiţii Augustin[41] şi Ieronim[42] au preluat această axiomă cu caracter exclusiv. Şi cât de riguros a fost ea concepută, o arată discipolul fericitului Augustin, respectiv Fulgentius de Ruspe (468-533); „Reţine cu toată certitudinea şi nu te îndoi în nici un fel: nu doar toţi păgânii, ci şi toţi iudeii, toţi ereticii şi schismaticii care trăiesc în afara Bisericii catolice actuale vor ajunge în focul cel veşnic, pregătit diavolului şi îngerilor săi”[43].

Teologia ortodoxă contemporană menţine şi ea pe mai departe formula sfântului Ciprian al Cartaginei, fără însă ca prin aceasta să confere acestei formule un caracter restrictiv cu privire la posibilitatea lui Dumnezeu de a mântui pe oricine, oricând şi sub orice altă formă decât aceea a primirii Botezului lui Hristos[44]. Existenţa

---

38 Origen, *In Jesu Nave*, 3, 5, P.G., 12, col. 841.

39 Sf. Ciprian, *De unitate Ecclesiae*, 6, P.L., 4, col. 502.

40 *Idem*, *Ep. (73) ad Iubaicum*, 21, P.L., 3, col.1169.

41 Fer. Augustin, *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*, 6, CSEL, 53,174.

42 Fer. Ieronim, *Ep.15*, *CSEL*, 54, 63.

43 Fulgentius, *De fide ad Petrum*, 38, 79, P.G., 65, co1.704.

44 E. Vasilescu, *Cadrul si perspectivele dialogului interreligios*, în: *Ortodoxia*, 1, XXIII (1971), p.136.

Bisericilor creştine nu înseamnă că Dumnezeu şi-a restrâns lucrarea exclusiv în cadrul lor. Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat asumând o natură umană care nu era încă în Biserică. În Noul Testament găsim anumite cazuri în care Dumnezeu lucrează asupra unor oameni în mod direct, fără mijlocirea predicii Apostolilor, adică a Bisericii (de pildă, în cazul sutaşului din Evanghelie, la convertirea lui Saul etc.)[45].

Y. Congar afirmă că, în acest context, sensul axiomei Sfântului Ciprian nu trebui să-1 vizeze direct pe om ca individ, care primeşte (sau nu primeşte) mântuirea, ci trebuie să vizeze Biserica în calitatea ei de „instituţie” fundamentală şi universală în mijlocirea mântuirii. „Biserica întemeiată prin Hristos”, spune teologul romano-catolic, „este în lume singura realitate care conţine fundamentul primordial al mântuirii în adevărul şi plinătatea sa”[46]. Axioma privind „mântuirea prin Biserică” nu mai are în acest caz un accent exclusiv: oferta de mântuire a Bisericii îi cuprinde - „inclusiv” - şi pe necreştini şi pe toţi oamenii din lume. Astfel, renumita formulă a Sfântului Ciprian a devenit un „principiu ecleziologic” pozitiv[47].

H. Küng împărtăşeşte aceeaşi opinie ca Y. Congar, respectiv că sensul negativ şi exclusiv al axiomei „extra ecclesiam nulla salus” ar trebui abordat în favoarea sensului pozitiv „mântuirea este înăuntrul Bisericii”. Totuşi, H. Küng, nu pare să împărtăşească părerea lui Y. Congar, potrivit căreia Biserica lui Hristos ar fi singurul „fundament primordial” pozitiv, aşa cum susţine Y. Congar[48], sau, mai prudent spus, potrivit căreia Biserica ar fi singurul şi ultimul spaţiu de mijlocire a mântuirii pentru toţi oamenii şi, prin urmare, ar avea o semnificaţie universal-inclusivă. În plus, H. Küng atribuie această calitate exclusiv lui Iisus Hristos însuşi, accentuând că „mântuirea ne este conferită în Hristos şi numai în El”[49].

---

[45] D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox,* în: *Ortodoxia,* 4, XIX(1967), p. 527 sq.

[46] Vezi Y. Congar, *Ausser der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils,* Essen 1961, p.154.

[47] *Ibidem,* p.163.

[48] Cf. *Ibidem,* p.154 şi 129.

[49] H. Küng, *Die Kirche,* Freiburg I. Br. 1967, p. 377.

Legat de aceasta, trebuie să subliniem împreună cu Sfântul Ambrozie că „singur harul Bisericii este acela prin care suntem mântuiţi”[50], prin harul Bisericii înţelegând totdeauna, fireşte, harul lui Dumnezeu. O bună formulă pe această linie ne oferă Henri de Lubac. El afirmă că, dacă „formula «În afara Bisericii nu există mântuire» sună prea dur, atunci nu există nici un impediment pentru ca ea să fie exprimată pozitiv, încât celor bine intenţionaţi să nu li se spună: „fiind în afară Bisericii, voi sunteţi condamnaţi”, ci: „Prin Biserică şi numai prin Biserică sunteţi salvaţi”[51].

Calea propusă spre mântuire de către noile mişcări religioase este o cale lipsită de fundament obiectiv. Omenirea are mulţi îndrumători precum maeştrii spirituali ai acestora, guru sau roshi etc., însă un Mântuitor adevărat are doar în Hristos. În această situaţie, atitudinea noastră, în calitate de creştini, faţă de această nouă ofertă de „mântuire” nu poate fi decât una singură: „Adepţilor altor căi spre mântuire trebuie să le mărturisim inteligibil, cu smerenie, dar fără teamă, actul mântuitor al Fiului lui Dumnezeu de pe Cruce şi din dimineaţa Învierii, să le mărturisim soteriologic în iubirea faţă de cei pierduţi în îndepărtarea lor de Dumnezeu, să le mărturisim antagonistic în lupta pentru adevăr împotriva minciunii metafizice, să le mărturisim doxologic spre preamărirea numelui «care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus Hristos tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor dedesubt. Şi să mărturisească cu toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu Tatăl» (Filipeni 2, 9-11)”[52].

---

[50] Sf. Ambrozie, *In Ps. 39*, 1, P.G. 14, col.1061.

[51] H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft,* Einsiedeln - Köln 1943, p. 207; N. Achimescu, *op. cit*, p. 260 sq.

[52] P. Beyerhans, *Theologisches verstehen..., loc. cit, p.* 8; apud N. Achimescu, *op. cit.,* 264.